「足引宮」転生

――「厳島本地」における主人公の復活・吉祥天から弁才天へ――

田中貴子

(一) はじめに ― 作品の成立と諸本の性格 ―

中世の本地物語である「厳島本地」の中核を成すのは、長門本『平家物語』巻五厳嶋次第事、『源平盛衰記』巻十三入道信二厳島一竝垂迹事などの厳島縁起に語られている漂着神伝承である。本地物語では、神の出現の部分が物語部分に比べて特に古いものであると言われている（大島建彦氏「本地物の構造」、『文学論藻』32号）。当本地は、女神が空船で漂着し、巫的人物がそれを祭るという厳島神社の古縁起を中心に、その女神の出自を説明するための前生譚が付加されて成立したものと考えられる。その際に、中世に流布していた様々な説話の要素（モティーフ）や、縁起の享受者の担う伝承を、テキストのレベルに吸い上げて発展していったのである。この背景には、中世に於る神の役割が国家守護から衆生済度へと変化したこと、平氏の擁護によって厳島神社が一地方社から中央社へ変貌したことがあげられよう。(1)

今回は、従来から関係づけて述べられることの多かった「熊野本地」と「厳島本地」とを、各々の主人公の役割に注目して比較し、当本地の主題の独自性を確認したい。本稿の第二、三節である。次に、その主題がどのような形で表現されているかを、作品に登場する幾つかの要素（モティーフ）に即して述べる。本稿の第四～七節である。

なお、「厳島本地」諸本のうち、考察対象としたものは次の如くである。

貞和本（貞和二年写、『室町時代物語集』(一)）、天理図書館本（元和八年写、同右）、刊本（明暦二年刊、同右）、慶応大学本（近世初期頃写、『駒沢国文』15号）、続群書類従本（『続群書類従』三下）、刈谷図書館本（奈良絵本）、稲賀先生蔵本（近世中～末期頃写、『内海文化研究所紀要』6）、広島大学本（近世初期写、巻子本、同右）、白峰寺本（近世初期写、『神道物語集』）、厳島神社本（『駒沢国文』16号）

これらの諸本を、記事、語句の異同により三系統に分類する方法が行われてきた（松本隆信氏「中世における本地物の研究」(一)、『斯道文庫論集』9）。それによると、最も古い奥書を持つ貞和本本文は他本と比べて大幅な異同があり、どちらかといえば刊本がその系統に近いとされている。(2) しかし、貞和本は神社側制作による正式な縁起に相当し、その享受者層も異ると考えられるので、伝承学的考察を行う場合この一本は別箇に考慮すべきであろう。他本は、程度の差はあれ対庶民レベルの縁起語りを経たものであり、従来研究者によって言われてきた内容の「荒唐無稽」さや、本文文意の通り難

さもそこに原因が求められよう。

(二) 「厳島本地」と「熊野本地」

「厳島本地」は、「熊野本地」との内容の類似から、後者の模倣にすぎず、文芸的完成度も更に低いという評価を受けがちであった。しかし、この両者の類似は、よく考察すると全編に渡るものではなく、主人公・足引宮の山中出産譚にかかわる部分に著しいことが判る。一方が他方を模倣したというより、両者の共通母胎たる或る伝承から個別に発生したものと考える方が妥当であろう。今野達氏は、この共通母胎が『今昔物語集』巻五「東城國皇子善生人通阿就頭女語第廿二」が依拠した説話であり、「厳島本地」、「熊野本地」、「阿弥陀本地」の三本は、その説話が中世に於て発展した形であると述べられた(『国語』3・4号)。同一説話から個別に発生したものであっても、内容の類似ゆえにおそらく後世に相互の交渉を有したことと思われる。それは要素の一方的な流出だけではなく、様々な形態のものであったろう。長い時間の中で数々の伝承と接触しつつ成長してきたこのような説話を解きほぐし、その主題に迫るのは容易ではない。

「厳島」と「熊野」とを比較検討していく場合考えられる方法としては、登場人物に与えられた役割を検討することがあげられよう。主人公の山中出産という同一の設定をとりはするが、各々の主人公に与えられた役割は明らかに異っている。そして、この相違こそが作品の主題に結びつくと考えられるのである。そこで、まず類似の著しい山中出産の場面を主に比較し、描写の相違を見ていくことにする。

「厳島本地」の足引宮と「熊野本地」の五衰殿女御は、王の后達の嫉妬を受けて山中に連行され、王子を生んだ直後に斬首される。本地物語では、主人公が人間の姿でいる間に受けた苦難を語る部分が必ず含まれている。五衰殿女御の場合、その艱難に相当する山中出産譚は物語の主軸となっており、女御の死後、物語の視点は王子に移って、今度は王子が艱難を引継ぐ形で進められる。「熊野」では、主人公の艱難そのものと、自己犠牲的に完結する死を描くことが主題になっているといえる。しかし、「厳島」では、主人公の死後は彼女の復活をめざして全てが動き始めるのである。ここでは、主人公の復活を描くことが主題なのである。

首を斬られた母の骸が子を育てる場面でも、両本地の主人公に対する表現の違いがみられる。「熊野」では次のようである。

ささきの御しゝむらくちうせて、はつこつとなりにけり、されとも、ふたつの御ちふさはかりは、いろもかはらすありて、御ちをあやして、わうしをやしないまいらせたまひけり、

(横山氏蔵本)

母性そのものの象徴である乳房のイメージによって、限りなく与え続ける母としての愛情が描かれている。それに対し、「厳島」では、死と再生の象徴たる植物の生成が、足引宮の復活を暗示している。[3]

御くびのきれめより、てんのあめつゆふり入て、かんろとなるをきこしめしおはします……此ささきみだれ給ふあとより、いつくしきくさ、おゝりいでけるを、わうじとりてきこしめし、

(天理本)

五衰殿女御に比べると、足引宮の場合は母性とは別の次元のもの

が語られていることは明らかであろう。

(三) 足引宮の死と再生の意味

「熊野本地」諸本の中には、杭全神社本、横山氏蔵本、丹緑本などのように、主人公の復活の記事を有するものがある。しかし、熊野縁起の最も古い形である『神道集』巻七熊野縁起事には、古本系、流布本系のいずれにも女御蘇生の記事はみあたらない。これによっても、五衰殿女御の復活は「熊野」本来の形ではなく、テキストが或る程度の固定をみた頃、「厳島」との交渉によって逆輸入された可能性が強いと思われる。女御蘇生の動機にしても、「熊野」では、王子が国王に即位するための条件として自主的に母の蘇生を持ち出すのであり、足引宮自身が蘇生の方法まで指示する「厳島」のあり方とは異ったものである。

杭全神社本では、成長した王子が母の骸を荼毘に附す箇所がある。

御こつをとりあつめたまひて、せんたんのたきゝにつみこめて、ゆふへのけふりとなし給(ママ)いけり、

これは女御の弔いを表わすものである。この時点で、女御は肉体的にも精神的にも死を迎えたのであり、この後に蘇生を予想することは難しい。

また、上人が主人公の蘇生を計って呪法を行う場面にも、表現に大きな違いが見られる。

(熊野)上人御すいでんの御こつをだんをかざりすへたてまつり。……かゝりけるところに。ぶつぜんより。れうがん美顔ひれいなる。女御の御すがた見へさせたまふ。　(丹緑本)

(厳島)さても御ほねをならべ、きぬ引かつけ、だんをこしらへてほつろ発露ていきう涕泣としておこなひたまふ……うへのきぬ引のけて見たまへば、もとの御すがたに、すこしもかはらず、　(天理本)

「厳島」の上人の呪法は、骨を並べ布を被せて行うものであるが、この具体的な方法の記述は、『撰集抄』巻五作人形事(松平本)を想起させ、起源の古さを感じさせる(4)。断定は出来ないが、記述の生々しさからいって、「厳島」が原型(オリジナル)に近いと考えられるのではなかろうか。

足引宮と五衰殿女御の復活のあり方の相違は、先に述べたように、足引宮自らが積極的にその方法を夢によって指示することにも表われている。善哉王に対しては、復活の呪法を身につけた上人の居所を教え、王子に対しては、自分の骨を岩の下に納め隠すことを指示し、父王との再会を予言する。骨を隠すのは、呪法を行うときまで散逸しないように保管しておくためであり、「熊野」の一部のテキストにあるような、王子が母を悼んで自発的にとった行動ではない。「熊野」では物語の主軸は母子の愛情にあったが、ここでは足引宮の夫や子への思いは語られることはない。

善哉王の夢枕に立った足引宮は、次のような言葉を告げる。

(白)御心ざしふかくは、わがすがたを、もとのごとくに、をこなひかへしてみたまへ、

(天)……おこなひかへしてみたまへ、

(続)……おこなひかへし見給へかし、

(刈)……おこなひかへして見たまへ、

(稲)……いのり返らし見給へ、

(黄)……いのりかへし給へかし、

(貞……本の形に成て見、

補助動詞「見」に注目して現代語に直すと、「私を(呪法によって)本の形にして御覧なさいまし」といったところであろう。慶応本では意味が異るが、続群書類従本のように、「見」と「かし」が複合した形もあり、書写の際の何らかの誤りとも考えられる。この足引宮の口調から窺えるのは、自らの復活への強い指向であり、絶対的超越者として善哉王を挑発し復活を遂行させようとする意志である。

足引宮の夢告は、復活が速やかに実行されることを目ざし、予め決められた手順を次々と踏ませるためのものである。山中で斬首されたとき、足引宮は《人の身》としての死を迎え、厳島の神となるための準備期間に入ったのである。《人の身》でいる間の艱難は、実際は直接的に神として現われたるための必要条件にはなっていない。足引宮の受ける艱難が鼻の妻(つまり姑)の嫉妬という不自然な設定となっているのも、この艱難が単なる形式に過ぎず、本来は主人公が神として顕現する上で不可欠であった訳ではないことを示していると見るべきであろう。足引宮の試練は、むしろ《人の身》としての死の後にある。死後、足引宮がこのように夢に立ち現われるのは、民俗学でいう神の「籠り」に相当すると考えられる[5]。

夢と同様に、「籠り」を象徴するものとして空船があげられよう。空船の中に文字通り籠ることによって、厳島の神としての霊力が充実するわけである。これは箱船漂着型と呼ばれる伝承の型をとっているが、この古い例は、朝鮮の『三國遺事』を始めとして数多い[6]。

このように、当本地には死と再生の要素(モティーフ)が散在している。これは「熊野」とは全く異った主題、すなわち厳島神の輪廻転生を描くためにほかならない。足引宮復活の記事は、当本地では充分な必然性を持つものであったのである。

(四) 厳島神転生 ― 本地物の形式 ―

第二・三節では、足引宮の《人の身》から神への転生を考察した。本節では、本地物語の基本構造に鑑み、仏身、人身、神明という一連の変化をたどることにしたい。

本地物語は、その「本地」という語が示すように、中世に盛行を極めた本地垂迹説を踏まえているとされる。本地垂迹説とは、言うまでもなく仏菩薩が衆生済度のために神明という仮の姿をとって人界に現われる、という考え方である。これは、多くの本地物語では、仏菩薩が申し子として人の胎内に宿り、人として生まれるという形で表わされている。

申し子が受ける艱難の多くは、継子いじめや後妻妬みといった世俗臭の強いものである。和辻哲郎氏は、艱難を受ける神の姿を「苦しむ神」(「埋もれた日本」全集第三巻)と評したが、果たして、このような人間的な感情のもつれが神として現ずるための必要条件となりうるのだろうか。ここで問題となるのは艱難の質である。

本地物語の主人公が申し子であるというのは、それだけで既に神への転生を予測させるものであり、艱難は二次的な要素に過ぎないと考えられる[7]。主人公は、死と再生を繰り返しながら、仏身→人身→神明という、予定された転生のコースをたどっていくのである。これが本地物語の基本形式であり、艱難の有無は必ずしも深くかかわっているわけではない。従って、中世に流行した継子いじめなどの要素(モティーフ)を付加的に取り入れて、受け手の興味に沿った物語的な潤色

を施す余地があったのだと考えられる。

さて、足引宮の場合は申し子であるという設定を欠いている。一体どのような形で、この本地物語の基本形式が表現されているのであろうか。当本地でまず注目されるのは、作品の冒頭近くと末尾に、まるで呼応するかのように配された、吉祥天と弁才天という二つの天部の存在である。

善哉王は、八十二代家に伝わる扇に描かれた女に一目で恋するが、それを或る臣下が次のように諭す。

またしんか申奉るは、さてもこの扇ののゑ(ママ)女房と申は、いにしへのびしゃもんの御いもうとに、吉上天女と申人を、うつしかきとゞめたるとかや、それはいまなのみ残てぬしはなし、おもひとゞまり給へ、さても、これより西に國あり、其國のなをば西城國となづく、その國の王のなをば天日王と申、三番にあたり給ふひめみや、足引のみやと申奉るこそ、天下第一のみめよき女房とは申候とかたりたてまつる、　（天理本）

ここで、「いにしへ」と「いま」という語によって、吉祥天と足引宮とが対応関係にあることは明らかである。臣下が足引宮の存在を語ったのは、その美しさという点で吉祥天に匹敵するからであったが、少々唐突な感を免れない。この臣下の言葉によって、善哉王の恋の対象は吉祥天から足引宮へ巧妙にすりかえられてしまうのである。この後、善哉王は足引宮への「見ぬ恋」をつのらせるが、足引宮はいわば吉祥天の形代にすぎないのである。にもかかわらず、善哉王の心の動きはごく自然であり、吉祥天と足引宮とは、時間的・空間的隔たりを越えて同一人物と做されていると考えた方がよさそうである。八十二代という数字も便宜的なものであり、「いにしへ」の吉祥天と「いま」の足引宮との間に横たわる隔たりを象徴しているにすぎない。吉祥天が人界とは異った次元の世界から、善哉王の生きる「いま」に、人の姿をとって立ち現われたのが足引宮である。つまり、吉祥天から足引宮への転生は、本地物語に於ける仏身から人身への変化に相当するのである。

そして、足引宮は最後に弁才天と現ずるのである。作品の該当部分は次のようである。

されば大明神とちかはせ給は、我をねんぜんしゆぜうには、くわん佛き、子孫はんじやう、うたがひあるべからず、もしふしんのしゆぜうには、子孫跡をたへて、其身は則わるくなりぬべしと、ちかわせ(ママ)おわし(ママ)ます。しやうじんのべんざひてんとげんじ、一さひのしゆぜうを、なんぞ諸願満足せざらん哉、　（天理本）

転生の第三段階である神明は、弁才天ということになっている。では、祭神としての弁才天と厳島とのつながりはいかなるものか、次節ではテキストを一旦離れ、弁才天の背後にある伝承世界を探ることにする。

（五）厳島と弁才天

「厳島本地」の最も古いテキストとされるのは貞和本であるが、これには弁才天の記事はない。[8] そのため、弁才天は時代もかなり下る近世頃に、享受者の現世利益的要求に応えるため付加されたのだとして片付けることも可能ではあろう。しかし、第一節に述べたように、貞和本はテキストの性格が他本と異るので、ここでは除外して考えてよいと思われる。

弁才天の信仰は、近世の七福神信仰に最も顕著に表われる。弁財天と書かれることがあるように、それは専ら致福利生の職能を託されていた。ところが、弁才天の記事が本来の縁起に存在していたかどうかはともかくとして、厳島と弁才天信仰の結びつきは、中世まで遡りうる根の深さを有しているのである。

厳島の神を弁才天と説く最初の例は、十六世紀の大内義隆書簡であるといわれる。

遣二使朝鮮國王一、乞二大藏經一書
有レ州日二安藝一、某社號二嚴島一、安二辨才多門兩天一為二社主一、
（広島県史）

しかし、十四世紀初頭成立の『溪嵐拾葉集』では、既に両者の結びつきが見られる。

一、六所辨財天事　天川紀州　嚴島安芸　竹生島江州　江島相州　箕面摂州
背振山肥州　已上　（『大正蔵』第七六巻、巻三七）

六所弁才天として一緒に挙げられている竹生島は、その地理的環境、女神や龍蛇神の伝承を持つことなど、[9] 厳島とは多くの共通点を有している。以下に挙げる「金光明最勝王経」に記されているように、弁才天の居処としては、竹生島も厳島も条件を充分に備えている。

或在山巖深險處　或居坎窟及河邊
或在大樹諸叢林　天女多依此中住
（『大正蔵』第十六巻、大辨才天女品第十五）

竹生島の場合は、早く十二世紀の『江談抄』に次のような弁才天との習合の例があり、厳島もこの頃かやや遅れて習合が始まったと考えられる。

三千世界眼前盡。十二因縁心裏空。晩夏二竹生嶋一述懐。都良香。故老傳曰。下七字作者難二思得一。嶋主弁才天告二教之一。（類従本系、巻四）

平安中期成立の「竹生嶋縁起」（「諸寺縁起集」に収録）によれば、弁才天と竹生島を結びつけたのは、天台系の僧侶であったらしい。島を訪れた僧がしきりに「智辨」を口にするのは、島主が弁才天だと意識されていたからであろう。

至二貞觀二年一。天台宗眞静到二来此嶋一。經年修行。智辨之稱流二於天下一。慕二彼舊恩一。造二改神社一。施二入金銀之珍寶一。
（『大日本佛教全書』第八三巻）

松岡久人氏らによると、厳島は早くから神仏習合が進んでおり、平安末期にまず天台系仏教が入り、少し遅れて真言系仏教が続いたということである。[10] とすると、天台系仏教関係者が弁才天信仰を島内に持ち込んだ可能性も考えられよう。天台宗と厳島明神との関係は、十四世紀半ばの『寺徳集』からも窺えるのである。

問。明神御本誰人耶。
答。安藝國厳嶋明神託宣云。我是娑竭羅龍王女子也。姉是法花提婆品之時即身成佛畢。又有男子。為護智證大師佛法来給。三井寺新羅明神是也。（続群書類従二八）

（六）弁才天と吉祥天

第四節に於て、吉祥天と弁才天との対応関係について述べたが、この両者の結びつきはいかなるものであったろうか。我が国の伝承世界で、弁才天と吉祥天がどのような形で受け入れられ、理解されていたかを探ってみたい。

弁才天、吉祥天について記す主な仏典は「金光明最勝王経」であ

る。これは、奈良時代に唐僧・義浄が漢訳したものが将来され、鎮護国家の経典として尊ばれたが、それによって両天の信仰も人々の間に深く浸透していた(魚尾孝之氏「吉祥天と吉祥天説話」、『国文学』(大正大学大学院)5号)。本来は性の無い仏菩薩に対して天部は性別を色濃く残しているものが多いが、その中でもより強い女性性を強調されていた点がこの両天の特徴であるといえよう。

まず吉祥天について言えば、『日本霊異記』中巻第十三「愛欲を生じ吉祥天女の像に懸ひ感應して奇表をなす縁」を初めとして、その女身としての美しさを描く説話は数多い。また、吉祥天は様々に姿を変える性質も持っている。例えば『霊異記』中巻第十四「窮しき女王吉祥天女の像に帰敬し現報を得る縁」には、乳母に変化し財を施す話が記されている。

弁才天は吉祥天に比べ説話が少ないが、「金光明最勝王経」巻八、大辨才天女品第十五には、「母として能く世間を生み給う」、「諸の女中に最も梵行あり」などとあり、天女として強く意識されていたことが判る。

源流を遡ると、両天の性格は異ったものである。吉祥天は毘沙門の妃とされ、信仰する者には財福を与えるという。また、弁才天は本来水の神であり、芸能や弁舌、学問知識を司るとされる。しかし、我が国では美形の天女という特性によって結びつけられ、混同されることが多かった。その伝承がもっとも明確に表われているのが、十二世紀の東密系図像学書の『覺禪鈔』である。

所現身事

或抄伝。吉祥天現ス二三種之身ヲ一。爲ニ上根一現ニ大辨才天女形ヲ一。爲ニ中根一現ニ大吉祥女形ヲ一。下根一現ニ功徳天形ヲ一。

(大日本佛教全書』五十巻)

庶民を対象とする唱導のレベルでは、話し手と聞き手の持つ伝承が相互に混合し、縁起はそれを積極的に吸収し成長していくものである。弁才天と厳島神との習合が進むにつれて、性格の共通する吉祥天と弁才天は一対に仕立てられ、当本地に取り入れられたのであった[12]。こうして、初めに吉祥天、終わりに弁才天を配することにより、仏身→人身→神明という転生の構図は更に明確に表現され得たのである。

ここで、これまでの考察を図式化すると次のようになろう。

「いにしへ」…本地　「いま」…人の身　神明

吉祥天 ⇒ 足引宮 ⇒ 弁才天(厳島神)

時空的隔絶　《人の身》の死(→コモリ)

(七) 足引宮の名義の意図

足引宮蘇生の際に重要な役割を果たすのが彼女の夫の善哉王である。この善哉王という名は、「熊野本地」や「鞍馬本地」にも同様の名が見られ、我が国では天竺の国王の一般的な名前として広く流布していた固有名詞であったらしい。しかし、女主人公の足引宮という名は、他の物語類を見ても類似を感じさせる名さえ見当たらない。ところが私見によると、この名の独自性は即ち当本地の主題を如実に物語るものなのである。

足引宮という名の由来については、未だ固定された説がない。主な説としては、アシヒキノが「山」に係る枕詞なので、弥山の山岳

信仰を人格化した、所謂「山の神」を表わしているとする説（白石一美氏「厳島の本地の構造」、『宮崎大学教育学部紀要』40号）がある。当本地と起源を一にする「熊野本地」や「阿弥陀本地」の女主人公の名も、各々五衰殿女御とあしゆくぶにんであり、関連があるとは思えない。

さて、ここで白石氏のあげておられる「アシヒキノ」という枕詞に目を移すことにしよう。中世に於て、和歌、特に『古今和歌集』の注釈書が多く成立するが、その中には伝承経路を摑み難い説話が、話の注釈に用いられている。そういったものの一つの『毘沙門堂本古今集注』では、「アシヒキノ」の本説を次のような説話で述べている。

國信清輔云大友皇子狩シ給トキ白鹿ノ足ヲイタリシカ足ヲ引テ梢ヲ走リケルヨリ山ヲ足引トイヘリ

（『未刊國文古註釈大系』四）

これで思い出されるのは、「厳島本地」諸本のうち、刊本と厳島神社本を除く全てのテキストに記される、佐伯鞍職流罪の経緯である。佐伯鞍職は、金色の鹿を射た罪で流された罪人であった。本筋には直接関係のなさそうに見えるこの話が加えられているのは、テキスト外の要因としては、厳島神社神主としての佐伯氏の出自を積極的に語りたい姿勢があげられよう。正統な祭祀者としての位置を確かならしめるための説話なのである。しかし、テキスト内部の必然性を考えると、ここには先にあげた古今集注の説話が色濃く影を落していることが判る。

佐伯の鞍職が射たのは、金色の毛をした異様の鹿であった。この鹿は、長門本『平家物語』巻五の厳島縁起によれば、厳島神の化身とされる。

なんちを是へくたすも我はからひなり
いなみのに金色の鹿に現せしも我なり
汝をくたして乳母にせんかためなり

つまり、鞍職の配流はすべて神の意志によってなされたことなのである。これにより、単なる流人であった鞍職は、神に選ばれた人としてその正統祭祀者としての地位は安泰となる。そして、鹿が神であるという意識があれば、古今集注の説話と鞍職説話との接触によって、足引宮という名が導き出されるのはごく自然な経緯であると思われる。

足引宮が《人の身》から神へと転生する場合、鞍職が漂着した宮を救い上げてはじめて厳島大明神が誕生するのであるが、鞍職が鹿を射ることもそれと同様の呪術的行為だと考えられよう。[14] 鞍職の持つ金の弓矢は、再生への呪具なのである。

他の中世の物語にも類を見ない「足引宮」という名前は、注釈書の説話を背景として、転生する神のあり方を明確に表わしているといえよう。

（八）まとめ

以上、「厳島本地」の主人公復活記事の独自性に注目し、当本地の主題が、厳島の神として垂迹するまでの主人公のいわば輪廻転生を描くことであると述べてきた。

「厳島本地」一作品に限っても、その中に含まれる数々の伝承とその基盤は広範囲に渡っている。それらの伝承を取り入れた意図や、作品の中で消化し位置づけていくあり方を探るためには、ひとりテ

キスト内の読解のみならず、作品を外からも照射する多角的な方法が必要であると思われる。本稿ではその一つの試みとして、一々の要素の持つ伝承の広がりを作品以外の文献に求め、かつその世界をいかに主題に取り込んでいるかを考えようとしたものである。

《注》

(1) 『百錬抄』治承三年正月の条に、厳島神社を二十二社に列するとの廷議がなされたことによる。

(2) 仁安二年、厳島神社神主、佐伯景弘の解（『平安遺文』第十巻、補一一〇）に記されている社の縁起と貞和本の一部とが著しい類似を示している。

(3) M・エリアーデ、堀一郎訳『大地・農耕・女性』（昭和四十三年未来社刊）による。

(4) 金田鬼一氏「八咫烏説話源流考」（『文学』第二巻五号）には、『撰集抄』の例、及び参考として「紀長谷雄草子」の、鬼が死人の体を集めて美女を作る話があげられている。

(5) 夢は、かつて神と人とが交通を持てる手段だと考えられてきた（西郷信綱氏『古代人と夢』、昭和四十七年平凡社刊）。中世の物語に於て夢の果たす役割は大きく、特に神仏の示現に関するものが多い。当本地では、夢は足引宮が《人の身》を脱して厳島神となるための成年式の象徴として機能していると思われる。

(6) 『三國遺事』巻二、駕洛國記には、首露王の妃となる女が船で駕洛國に漂着する話が記されている。日本でも、『峯相記』に多く類例がある。

(7) 筑土鈴寛氏のように、本地物語の源流を本生譚（ジャータカ）に求める説がある（「唱導と本地文学と」、『筑土鈴寛著作集第三巻』、昭和五十一年せりか書房刊）。艱難を経る点では両者の類似は認められるが、本生譚に於て艱難が必然性を持つのは、それが前生の釈迦の発心の契機となっているからである。本地物語では、主人公は一方的にふりかかる艱難を甘受するだけで、それが神として顕われるためのスプリングボードとなるような深い苦悩として立ち現われてこないのが特徴であろう。ここには、本生譚とは明らかに異なる艱難の形が認められる。

(8) 貞和本は上巻を欠いており、吉祥天の記事の有無は不明。

(9) 吉田東伍氏『大日本地名辞書』上方編、近江國浅井郡竹生島の項による。

(10) 藤井昭氏、松岡久人氏「弥山の山岳信仰」（『山岳宗教史研究叢書第十二巻・大山、石槌と西国修験道』）。

(11) 望月信亨氏『佛教大辞典』による。

(12) 近世に於ても、説経「大福神辨才天御本地」では、やはり吉祥天となって人界に現われ、天上界では弁才天に変わる天女が描かれている。

(13) 刊本には鞍職は登場せず、厳島神社本では、流人ではなく在地の人となっている。

(14) 『出雲國風土記』嶋根郡加賀郷の条には、佐太大神誕生の際の呪具として金の弓矢が用いられる。

— 広島大学大学院博士課程前期在学 —

《付記》

本稿は、昭和五十八年度卒業論文として奈良女子大学へ提出したものに加筆補訂して成稿としたものである。卒業論文作成の際は、

本田義憲先生に、また、加筆補訂の際は稲賀敬二先生に御指導を賜りました。ここに記して感謝致します。